

VERDAD, LIBERTAD Y AMOR EN EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO Y ETICO DE KAROL WOJTYLA*

Josef Seifert

Uno de los temas fundamentales de la importante aportación de Karol Wojtyla a la antropología filosófica tiene que ver con la persona tal y como ella *se revela*, y tal como simultáneamente *deviene* una persona con rasgos propios (buena o mala) *por medio de* su acción¹.

Para entender «la persona en acción», Wojtyla examina primeramente la relación entre la conciencia y la acción. Esto es muy importante para su propósito, porque sólo se puede distinguir el *actus humanus* (el acto *personal* del hombre) de un mero *actus hominis* (un mero acto de la persona humana) si es una acción consciente y un acto relacionado con la conciencia. Respecto a la conciencia, Wojtyla realiza varias distinciones importantes; la más significativa concierne a la diferencia entre el sentido adjetivo y el sentido sustantivo de la palabra «consciente». El sentido adjetivo de la palabra se refiere a la «realización» consciente de actos humanos y de nuestra vida intencional, que se dirige hacia objetos que se contraponen a nosotros; y, en este sentido, la palabra «consciente» es un predicado de esos actos. El sentido sustantivo de «conciencia» se refiere a una importante dimensión «reflexiva» de la conciencia que —podríamos decir— «refleja» y a la vez ilumina lo que ocurre en nuestra vida consciente. Como

* Traducción de Alice Ramos Méndez.

1. Véase K. WOJTYLA, *The Acting Person* (Dordrecht: Reidel, 1979). Véase también J. SEIFERT, *Karol Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lubian School of Philosophy*, en «Aletheia», II (1981), 130-199.

mejor conocemos esta dimensión reflexiva de la conciencia es desde la experiencia de la conciencia moral, por medio de la cual las buenas y malas cualidades de nuestros actos nos son conocidas en cierto sentido y son juzgadas por nosotros, antes de cualquier acto de reflexión. El sorprendente dato de una conciencia *de* nosotros mismos, que refleja y a la vez ilumina y juzga la «conciencia vivida», es precisamente distinto de la vida consciente inmanente en la cual estamos inmersos. Esta autoconciencia la precede, la acompaña y continúa existiendo después de los actos conscientes que se reflejan en la conciencia moral. Esto está —de nuevo— evidentemente dado en la conciencia moral. La «conciencia» en el segundo sentido no está intencionalmente dirigida hacia objetos que se contraponen a nosotros, ni hace de nuestros propios actos *objetos intencionales* de reflexión; juzga y «refleja» nuestra vida consciente precisamente *antes* de que nosotros hagamos de nuestros actos conscientes *objetos* de reflexión.

La distinción de esta doble dimensión de la conciencia está relacionada con la filosofía de la libertad propuesta en el libro *La persona en acción* (*The Acting Person*). Puesto que también en la libertad, como nos dice el autor, la persona nunca se dirige solamente hacia el objeto exterior de sus actos, sino que ella deviene en algún sentido el «objeto» primario de su propia acción libre; porque sobre ningún otro ser posee el hombre tan profundamente una influencia libre como sobre sí mismo, a quien puede convertir en una persona buena o mala —por medio de, y sólo por medio de— sus propios actos, y cuyo ser es en un sentido exclusivo, determinado por él mismo. A diferencia de los animales, que *son*, por así decirlo, *vividos* por su naturaleza, el hombre se posee a sí mismo en la libertad, en cuanto que la volición y la actualización libre de su propio ser no procede de ninguna otra fuente distinta de sí mismo; en tanto que su ser se le pone, por decirlo así, en sus propias manos. En la libertad también encontramos una peculiar «dualidad» de estructura: en el libre *auto-gobierno* el hombre se gobierna a sí mismo y es gobernado *por* sí mismo; de modo semejante, el hombre se determina y es determinado por sí mismo; se posee y es poseído por sí mismo.

El yo no es un mero juguete de las fuerzas de la naturaleza, del ambiente o de otras influencias que determinan al animal desde fuera. El yo no está sumergido en todas esas fuerzas, y sus acciones no son un resultado de ellas. En virtud de su libertad, el yo-persona trasciende el objeto, que no determina su decisión; en el «yo quiero» (a diferencia de un «yo deseo», que surge de la naturaleza), el hombre trasciende también su propia naturaleza, que no puede determinarle.

Esta indeterminación de los actos libres por todo lo que está fuera de la persona, *no* es —sin embargo— la mejor manera de describir

la esencia de la libertad; porque no hay «indeterminación absoluta», y menos aún es la libertad lo mismo que la indeterminación (como Heisenberg y otros parecen creer). Más que *indeterminación*, la libertad es *autodeterminación*, en la que el yo puede producir creativamente y engendrar actos libres (*The Acting Person*, p. 121).

Al producir actos libres, la persona determina también el contenido de estos actos y el carácter de su propio ser, como es bien evidente en la esfera moral.

La persona, al ser libre y al actualizar la auto-determinación hecha posible por la libertad, trasciende, por así decirlo, «verticalmente» su naturaleza y todos los demás factores que ejercen influencia sobre ella, pero de los cuales es independiente; esta trascendencia es una elevación exclusiva de la persona más allá de la posición «en y entre las cosas» que caracteriza a los seres que no son libres.

Pero mientras que esta primera dimensión de la trascendencia, la «trascendencia vertical», como una libertad *fuera de* la naturaleza y de otros factores que no pueden determinar a la persona, y como una elevación por encima de estos factores, se encuentra en todo ser libre, y se manifiesta tanto en las decisiones buenas como en las malas, hay un segundo sentido profundo de la trascendencia en la libertad a la que se refiere el término de Wojtyla «trascendencia vertical». Es una *libertad para* y contiene dentro de sí el sentido mismo de la trascendencia que está fundada, formalmente hablando, en la autodeterminación como tal.

Esta nueva dimensión de la «trascendencia» se encuentra en ciertos actos libres en virtud de su adecuada relación a la verdad y al bien: *Para determinar la madurez y la perfección de la persona, el factor decisivo reside en que consienta en ser atraída por valores positivos, auténticos, en que consienta sin reservas en ser conducida y atraída por ellos.* (*The Acting Person*, p. 127).

Wojtyla sostiene que sólo si este asentimiento al poder motivado de los valores es libre e implica el momento de la decisión libre, sólo entonces es completamente *personal*. Esta libertad de asentimiento y esta «decisión para el bien» no son, sin embargo, debilitadas cuando la persona es atraída y asumida por el bien, sino que la decisión se vuelve entonces más fundamental. Wojtyla mantiene, así, que la libertad no es primariamente la elección *entre* el bien y el mal sino la elección *para* el bien.

Entendida de esta manera, la libertad es, en su sentido más hondo, una respuesta a valores (el término fue introducido por von Hildebrand). Wojtyla escribe: *La decisión comporta no sólo una pasiva aceptación o asimilación del valor presentado, sino también una au-*

téntica respuesta al valor... La capacidad de responder a valores presentados es el rasgo característico de la voluntad. (Ibid., p. 134).

Todo el empuje de la filosofía de Wojtyła sobre el papel de los valores tiende a mostrar que la trascendencia real del hombre en la libertad no puede disociarse de la respuesta al bien, en el sentido de un ser que es «intrínsecamente precioso» y cuyo valor (cuya dignidad) no dependiera de esa *relación* del bien a la persona que actúa. Volveremos sobre este punto en nuestro tratamiento acerca de la filosofía del amor de Wojtyła.

Otro momento decisivo para comprender la trascendencia del hombre en su acción libre es la *verdad*. Si el bien al que uno responde fuera ilusorio, la trascendencia de la libre respuesta a ese bien quedaría socavada. Wojtyła muestra que la voluntad no es en sí un acto de conocimiento, pero que «se refiere de modo específico al conocimiento de la verdad y depende de él». (*Ibid.* p. 137). Tal vez la verdad de esta afirmación pueda evidenciarse refiriéndose al hecho de que el hombre no puede de ninguna manera defender sus acciones sin basarlas en algún juicio sobre la realidad. Incluso los nihilistas descritos por Dostoyevsky (en *Los Endemoniados* y *La voz subterránea*) que se comen la oreja de un hombre o consideran cómo un hombre puede comerse su propia nariz si eso le place, presuponen de alguna manera que *verdaderamente* todas las acciones les están «abiertas». Presuponen que *realmente* nada debe impedirnos o nos impide de hecho tomar decisiones absolutamente arbitrarias. Si esto *no es verdad* y si el hombre no debe en efecto realizar esas acciones, su nihilismo se convierte en algo totalmente irracional e indefendible. Sólo la *verdad* presupuesta de un radical subjetivismo valorativo o de un relativismo de los valores, puede ser la base sobre la cual «descansa» incluso la posición nihilista más arbitraria. Hay un pasaje muy impresionante en las *Confesiones*, libro X, capítulos 23-26, donde Agustín constata que, incluso cuando un hombre no desea *servir* a la verdad, desea sin embargo que la verdad le sirva a él, tomándola como el fundamento de sus acciones y de su vida: *No es cierto, entonces, que todos los hombres deseen ser felices, ya que no desean verdaderamente la vida feliz los que no desean gozarse en Ti... A todo hombre le pregunto si prefiere la felicidad en la verdad o en el error. No dudan en decir que prefieren ser felices en la verdad, así como no dudan en decir que desean la felicidad... He conocido a muchos hombres que querían engañar, pero a ninguno que quisiera ser engañado... ¿Cómo es, entonces, que «la verdad engendra el odio»?... ¿No es cierto que tales cosas pueden suceder sólo porque la verdad es amada de tal manera que los hombres que aman alguna otra cosa quieren que lo que aman sea la verdad, y —como no quieren ser engañados— rehusan conven-*

cerse de que han sido engañados? Por consiguiente, odian la verdad en nombre de aquella cosa que han amado en vez de la verdad. Aman la verdad porque les trae luz; la odian en tanto que les reprueba. Como no quieren ser engañados, pero quieren engañar, la aman cuando se les muestra a ellos, y la odian cuando ella les muestra a sí mismos. Tu mejor siervo no es el que busca oír de ti (verdad) lo que quiere escuchar, sino el que desea hacer lo que de ti oye.

Naturalmente, el Cardenal K. Wojtyla reconoce con San Agustín que muchas decisiones humanas están basadas sobre mentiras y engaños; no obstante, la «voluntad de verdad» constituye el «principio interno de la volición» (*Ibid.* p. 137). Interpreto esta afirmación, por una parte, como la formulación de una meta hacia la cual la voluntad *debe* ser dirigida; y —por otra— como la «inevitabilidad», ya expuesta, de presuponer la verdad de sus propias acciones defendibles.

La «voluntad de verdad», y sobre todo el conocimiento de la verdad, completan también de alguna manera la trascendencia de la voluntad sobre la naturaleza y sobre la mera causalidad natural. Porque, en definitiva, esta independencia de la persona respecto de su naturaleza y de otros factores no podría darse sin la racionalidad del hombre. Esta racionalidad presupone, no obstante, la relación del hombre con la verdad y con la realidad. Esta relación con la verdad, a su vez, deviene o fundamenta la plena trascendencia de la persona sólo cuando la persona no actúa contra la verdad. La antropología filosófica de Wojtyla culmina en la unificación de la visión de la trascendencia humana en tanto que la persona se adecúa libremente al verdadero bien: *Lo importante en el esfuerzo humano es su veracidad, el esfuerzo tiene que corresponder al valor verdadero de su objeto. Por ejemplo, cuando la acción de una persona tiene como objeto a otra persona, el dirigirse a la persona debe corresponder al valor de la persona. Tenemos aquí la obligación de referirnos al objeto según su verdadero valor.* (*Ibid.* p. 171).

Estos temas de la antropología filosófica de Wojtyla conducen directamente a su ética y a su filosofía del amor, que es el tema de las observaciones siguientes. Hay varias actitudes hacia otras personas que a menudo se confunden con el amor —en la vida y en las teorías filosóficas— pero que son completamente diferentes del amor, e incluso opuestas a él.

Existe, primeramente, la posibilidad de adoptar hacia otra persona una mera actitud de «usarla» como medio para un propósito que está fuera de esa persona. Todos nosotros necesitamos la ayuda de otras personas y a menudo «usamos» de los demás para arreglar nuestra casa, para llevar a cabo distintas tareas. Pero tan pronto como un enfoque utilitarista domine nuestra relación con los demás, tan pronto

como nos acerquemos a ellos sólo como medios, los despersonalizamos, por así decirlo. Nos acercamos a ellos como si fueran meros objetos de uso. Que esta actitud es moralmente incorrecta es algo que se ve en una de las formulaciones kantianas del imperativo categórico: *actúa siempre de tal manera que no trates a ninguna persona sólo como medio, sino que siempre trates a la persona simultáneamente como el fin de tu acción.*

El cardenal Wojtyla (El Papa Juan Pablo II) ve en esto una formulación de lo que él llama el *principio personalista* sobre el cual la moralidad debería basarse y que él formula en su principal obra ética, *Amor y Responsabilidad*, de la manera siguiente²: *Cada vez que una persona es el objeto de tu acción, no te olvides de que nunca puedes tratarla sólo como un medio, como un instrumento, sino ten siempre en cuenta que esa persona tiene o por lo menos debería tener su propio fin.*

En el utilitarismo clásico, un mero uso de otras personas como medios iba aparejado con una visión hedonista del bien y con un tratamiento hedonista de los otros seres humanos. El bien se define entonces como «el mayor placer del mayor número de gente». El placer de una persona puede alcanzarse —especialmente en relaciones sexuales— por medio de otra persona, e incluso sin herir al otro. El ideal hedonista-utilitarista del bien lleva entonces a una concepción del amor, según la cual el amor consiste en que una persona obtiene placer de la misma cosa que satisface a otra; y esta cooperación para proporcionarse placer uno a otro y para encontrarlo en y por medio del otro, sería amor. En contraste con el caso de violación o sadismo, o de una seducción de mujeres al estilo de Don Juan, no hay víctima en esta clase de búsqueda combinada del placer, sino sólo una común experiencia gozosa.

En una admirable sección de su libro *Amor y Responsabilidad*³, el Papa Juan Pablo II nos ofrece una crítica convincente de esta visión hedonista-utilitarista del amor que puede, por supuesto, dominar fácilmente el matrimonio de una persona o su vida sexual. Wojtyla muestra que —como ya había observado Aristóteles— el carácter pasajero del placer y de sus fuentes hace posible que ese mismo ser humano que una vez me causó placer deje de ser una fuente de placer en el futuro. Entonces, según el utilitarista, mi «amor» cesa. Pero,

2. K. WOJTYLA, *Amour et Responsabilité* (París, 1978), p. 20 (mi traducción; aquí y en lo siguiente utilizo mis propias traducciones de las traducciones alemanas y francesas, no la nueva versión inglesa del libro: *Love and Responsibility*, Seabury Press, 1981). Véase también las notas a este texto en K. WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung* (Munich, 1979), p. 25, 254.

3. *Ibid.*, p. 27 ss.

¿cómo es posible que un sentimiento que cese sin ningún cambio *esencial* de la persona amada merezca ser llamado amor?

Ahora descubrimos —y éste es el segundo argumento de Wojtyla contra una concepción hedonista-utilitarista del amor— una inconsistencia interna en el principio utilitarista: «el mayor placer para el mayor número de gente». Porque sólo hay un lazo externo, puramente fáctico, que vincula mi placer con el de otra persona. Por consiguiente, si sólo busco un placer subjetivo, y si ocurre de tal manera que la destrucción de la otra persona sirve a mi placer mejor de lo que le satisface a él, le heriré, le destruiré y le mataré, dado que atribuyo a mis acciones sólo un motivo hedonista. El placer como principio único de la acción no tiene poder para unir realmente a las personas, para eliminar las divisiones entre ellas. Es *esencialmente* un principio egoísta y subjetivista. (Porque tan pronto como el *placer* de *otra* persona se convierte en *mi* motivación, entonces actúo desde un punto de vista no-hedonista y comienzo a interrogarme sobre lo que es *objetivamente* bueno o mejor en sí mismo y para la otra persona). Si trato de permanecer completamente dentro del principio utilitarista-hedonista, se manifiesta claramente que este principio «se destruye» desde dentro; no se puede mantener su momento altruista sobre la base de una actitud que sólo busca el placer, y esta actitud lleva a un «homo homini lupus». Por consiguiente, la inconsistencia interna del principio me obliga a abandonar su momento altruista o a abandonar el puro hedonismo que implica.

Hay, no obstante, un fracaso aún más profundo de la concepción hedonista-utilitarista del amor, que hace justicia a la verdadera naturaleza del amor. Incluso *en el momento* en que otro ser humano me ocasiona placer, no se le toma seriamente en su propio ser y valor, mientras yo me quede en la actitud utilitarista. Sólo se usa a la otra persona para mi placer. No es accidental que la palabra francesa «jouir», así como la palabra polaca correspondiente, tenga dos sentidos: encontrar placer en; y usar. No es posible una comunión real entre personas sobre esta base hedonista. Cada uno permanece encerrado en sí mismo y es incapaz de trascender hacia el otro. No hay ni siquiera una co-experiencia real *del placer* mientras se busque al otro *sólo bajo el punto de vista del placer*. En vez de compartir y coexperimentar (incluso el placer), hay aislamiento y, en el mejor de los casos, «un mero convenio exterior de dos egoísmos», como dice excelentemente el filósofo-Papa Wojtyla.

Hay otra actitud hacia la otra persona que se confunde fácilmente con el amor. Es la actitud en la que los demás seres humanos no se degradan a medios para nuestro placer, pero aún se ven bajo el punto de vista de *nuestra felicidad*. Esta actitud hacia los demás es propug-

nada hasta cierto punto por Diotima en el *Symposio* de Platón y es rechazada, sobre la base de buenas y de malas razones, por el pensador protestante Nygren en su libro *Agape y Eros*. Esta manera de enfocar a la otra persona todavía está dominada por el deseo de participar en el otro *para mí mismo*, para desarrollarme yo mismo. El otro está aún subordinado a mi felicidad. En un sentido, al otro todavía se le considera como un medio para mi propia felicidad; en cualquier caso, el otro me motiva sólo para mi auto-realización y mi felicidad. (Este eudemonismo no presupone necesariamente que uno *defina* el bien por medio de la relación de un ser a un *appetitus*; se encuentra también la postura que reconoce el *bonum* como una bondad intrínseca y como una preciosidad del ser, pero que niega que cualquier cosa fuera de nuestra felicidad y auto-realización *motive nuestro amor* del bien).

Algunos rasgos decisivos del amor, no obstante, chocan profundamente con cualquier concepción eudemonista de la motivación, y considero uno de los méritos más significativos de la escuela de Wojtyla en Polonia el haber roto con un eudemonismo que está muy extendido en la tradición aristotélica y también entre muchos éticos tomistas. Siguiendo el mismo camino filosófico de Wojtyla⁴, es especialmente T. Styczen, entre los personalistas polacos, quien pone de relieve como crítica principal de una ética eudemonista y teleológica que esta teoría elimina el «desinterés» del acto moral (y el carácter incondicionado del deber moral). El compromiso, el sacrificio, el sacrificar la vida por otro (Styczen depende aquí de los análisis de Maritain sobre la acción de Antígona) nos impulsan a una profunda admiración, que el eudemonista teleológico, no obstante, tendría que retractar inmediatamente, por así decirlo, al pensar que una persona pudiera dar su vida por sus amigos sin pensar en su propia felicidad y sin encontrarse motivada por ella. La auto-realización, tal y como Styczen la plantea, siguiendo la misma línea de Wojtyla, no pertenece a la acción moral *per se* sino *per accidens*. (Esto no quiere decir que no sea importante o que no sea necesario que la bondad moral *lleve* a la felicidad).

Tal vez el hecho más fundamental sobre el amor que toda clase de eudemonismo pasa por alto es ese carácter del amor que se ha llamado respuesta a valores. Al amar a otra persona, respondemos al valor objetivo y a la preciosidad poseída por el otro mismo, o mejor dicho a la persona *como intrínsecamente preciosa*. Amamos precisamente a la otra persona como ese ser que *posee una preciosidad que es*

4. Véase T. STYCZEN, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik» in *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer, 1979), p. 144.

anterior a su relación con nosotros e independiente de ella. La amamos porque es buena en sí misma.

Hay varias maneras en que esta observación podría manifestarse, aunque la naturaleza del valor objetivo y el hecho de que a la persona le pertenece una especial dignidad valiosa sólo puede conocerse —como todos los datos esenciales— por medio de un conocimiento inmediato (intuitivo); la racionalidad de tal intuición inmediata, no obstante, está presupuesta en cualquier argumento indirecto deductivo y en cualquier razonamiento, como ya lo había constatado claramente Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* y en otros lugares de su obra. Una primera manera o un primer argumento para poner en evidencia la tesis discutida es la contemplación de las características que pertenecen a la naturaleza del hombre: su racionalidad, su capacidad de conocer la verdad, su libertad, su creatividad, su susceptibilidad de felicidad o de desdicha, etc... Uno verá entonces que estas características esenciales, que distinguen al hombre como persona, no son neutrales, sino que fundamentan, de una manera completamente racional, la gran dignidad que se desarrolla en la naturaleza del hombre, antes de cualquier relación que su ser tenga con un *appetitus* —sea *appetitus* suyo o de otra persona. Este *bonum*-dignidad de la persona no es relacional (sólo *ad aliud*), sino que pertenece completamente a la persona *in se*.

Un segundo camino para poner en evidencia la dignidad intrínseca de la persona —en sí misma y como algo que nos motiva— proviene de un análisis de la felicidad y del gozo que surge de nuestro encuentro con otra persona a la que comprendemos y queremos. Este *tipo* de felicidad y de gozo serían precisamente destruídos si la otra persona *no fuera* percibida como valiosa *antes* de nuestro gozo. Mientras que el gozo de un hombre sediento ante un vaso de agua depende de su *appetitus*, el gozo ante la persona amada quedaría claramente reducido e imposibilitado al darnos cuenta de que no percibimos ningún valor en él, excepto el que proviene de su relación con nuestros esfuerzos y con nuestra auto-realización.

En tercer lugar, se podrían analizar actos tales como el amor, la admiración, el aprecio etc. y mostrar que estos actos están relacionados con un ser de tal manera que su «sentido esencial» quedaría completamente debilitado y disuelto si los seres que son los objetos de tales actos fueran enfocados sólo desde el punto de vista de nuestro gozo o auto-realización, como medio hacia la *eudamonia*. Si alguien que pretendiera amarnos nos dijera que sólo le interesamos en orden a su más profunda auto-realización y a la felicidad que encuentra en nosotros y que si no fuera por esto no le importaría lo más mínimo que nuestro ser fuera destruído, que no existiéramos o que estuviéramos atribulados por sufrimientos, entonces entenderíamos inmediatamente

que no nos quiere en modo alguno y una distancia fría como el hielo se establecería entre él y nosotros por su exclusivo interés en su propia felicidad. Por estos y otros caminos semejantes, podríamos intentar establecer la tesis central de Wojtyla y de Styczen: que amamos a otra persona porque es «buena en sí misma».

A la luz de su antropología filosófica y de su axiología, el principio fundamental de la ética personalista de Wojtyla y de Styczen —y de muchos otros pensadores polacos— es: *persona est affirmanda (affirmabilis) propter seipsam*. El amor también es exclusivo cuando se afirma no sólo algún valor *en* la persona, sino a la otra persona como un todo, en lo que *es*, como valiosa y buena, y no sólo en lo que *tiene*. El amor es una respuesta única e irreductible a la otra persona, afirmándola, abrazándola, diciendo que «sí» a todo su ser. El amor, además, no es un contenido, no es dar algo «de la persona», sino que —por lo menos en su más pleno sentido— implica una auto-donación, de la cual la auto-posesión libre es precisamente la condición y que compromete nuestro corazón y nuestra voluntad: *El amor (esponsal)... consiste en la donación de la persona... Por eso, el amor más completo se expresa precisamente en la donación de sí mismo, en el hecho de la donación de (este) «yo» inalienable e incommunicable. (Ibid. p. 88).*

Mientras que algunos rasgos de esta donación se encuentran en toda forma de amor, la auto-donación pertenece, propiamente hablando y en su pleno sentido, a la clase de amor que Wojtyla denomina «amor sponsal» (*amour sponsal*) en la traducción francesa; *bräutliche Liebe*=amor nupcial, en la traducción alemana). En este amor encontramos una plena autodonación, no sólo y no primariamente en el sentido sexual, sino en el sentido de dar su propio ser a la otra persona. En su sentido más real, la auto-donación ocurre en el amor a Dios, a quien pertenece nuestro entero ser. Wojtyla insiste, no obstante, en el análogo humano de este arquetipo de amor e investiga de una manera muy fenomenológica el dato del amor sponsal entre el hombre y la mujer: *El amor sponsal se distingue de todas las demás formas de amor que hemos analizado. Consiste en la donación de la persona. Su esencia es la donación de sí mismo, de su propio «yo»... Encontramos aquí algo que es a la vez diferente de, y más que,... la benevolencia. Todas esas formas de salirse de uno mismo para ir hacia otra persona tienen menos alcance que el amor conyugal. «Darse» es más que estar bien dispuesto hacia otra persona y desearle bienes, incluso cuando, debido al hecho de que queremos el bien de la otra persona, otro «yo» deviene de alguna manera «mío» (otro yo: un «alter ego») tal y como ocurre en la amistad... Sin embargo, primero se plantea la pregunta de si alguna persona puede darse a otro, ya que cada persona es*

por su misma esencia inalienable y alteri incommunicabilis. Por consiguiente, la persona ni puede alienarse de sí misma (dejarse) ni puede enajenarse. La naturaleza de la persona se opone a la auto-donación... La persona como tal no puede ser poseída por otro, tal como se posee una cosa. Por eso, se excluye igualmente que a alguien le está permitido tratar a una persona como un (mero) medio para su placer... Sin embargo, en el orden del amor y en un sentido moral, la autodonación puede tener lugar. Así, una persona puede darse a otro —a un hombre o a Dios— y gracias a esta donación surge una nueva forma particular de amor, que llamaremos amor esponsal. Este hecho prueba el dinamismo propio de la persona y las leyes peculiares que gobiernan la existencia y el desarrollo propio de la persona. Cristo ha expresado esto en las palabras siguientes que parecen paradójicas: «El que halla su vida la perderá, y el que la perdiere por amor a mí, la hallará»... Así, el amor más completo se expresa precisamente en la auto-donación, en el hecho de la donación de este «yo» inalienable. La paradoja aquí es doble y sigue dos vertientes: primero, consiste en el hecho de que uno es capaz de salir de sí mismo y dejar su propio yo, puesto que en el orden de la naturaleza el hombre está destinado a la auto-perfección; en segundo lugar, la paradoja consiste en que, al dejar y dar su propio yo, uno ni lo destruye ni lo desvaloriza, sino que —al contrario— lo desarrolla y lo enriquece. (Amour et Responsabilité, traducción francesa, pp. 87 y ss.).

Estas intuiciones profundas de Wojtyła sobre la naturaleza de la auto-donación no contradicen de ninguna manera su filosofía de la libertad, que incluye la auto-posesión y la auto-determinación. Al contrario, sin la plena actualización y la posesión libre del yo, no podría ocurrir ninguna auto-donación: *El amor esponsal nunca puede ser fragmentario ni accidental en la vida interior de la persona. Constituye siempre una cristalización particular del «yo» humano entero, el cual, gracias a este amor, decide libremente darse de esta manera. En la auto-donación encontramos, por consiguiente, una prueba sorprendente de la auto-posesión...*

La auto-donación tampoco contradice lo que hemos llamado anteriormente carácter del amor como respuesta a valores. Por una parte, la auto-donación es «más que una respuesta a valores», en tanto que la donación total de la persona, que incluye su corazón y todo el bien que allí existe y que proviene de muchas fuentes fuera de la persona amada, excede cualquier respuesta a lo que *se encuentra* en la persona amada (esto es muy evidente en el caso del amor que Dios nos tiene, en el que la autodonación excede cualquier cosa «debida a nosotros»; pero es evidente también en el amor humano); por otra parte, sólo la auto-donación es la respuesta que puede dar

lo que es «debido» a la otra *persona como totalidad*, en su preciosidad; cualquier otro acto fracasaría como respuesta plena y debida a una persona. Ninguna donación de «algo» de nosotros y «en nosotros» podría «hacer justicia a la otra persona». Sólo el amor puede. Esto es probablemente lo que se quiere decir por medio de la formulación muchas veces repetida en la obra antropológica de Juan Pablo II (y en la obra de A. Szostek y de otros): «La persona posee tal ser que la auténtica y plena relación con una persona es el amor» o, de manera más breve: «La persona merece amor». Por consiguiente, la auto-donación también realiza y completa la respuesta a valores. Respecto a este tema de la autodonación en varios sentidos, von Hildebrand ha hecho unas aportaciones extraordinarias en su libro *Das Wesen der Liebe*⁵, que complementan los análisis del Cardenal Wojtyła.

No debemos concluir este análisis del tratamiento de Wojtyła sobre la auto-donación, sin referirnos a su insistencia sobre la *reciprocidad* de esta donación, en cuanto que pertenece a la realización del amor esponsal. Esta reciprocidad del amor es necesaria para el establecimiento de la unión y la comunión entre los cónyuges; más precisamente, para establecer la unión plenamente *personal* entre ellos, que debería encarnarse en el matrimonio y hacia la cual su amor tiende por su misma esencia. Ninguna unión sexual sin amor mutuo, ni siquiera un amor unilateral, podría llevar a cabo la *communio personarum* que la *intentio unionis* del amor desea: *El amor entre hombre y mujer lleva en el matrimonio a la auto-donación mutua (recíproca)... Por eso, un matrimonio, para corresponder a la norma personalista y a sus requisitos, tiene que ser autodonación y amor esponsal recíproco... La auto-donación que la esposa y el esposo se ofrecen mutuamente, excluye —moralmente hablando— que él o ella se den a la vez y de la misma manera a otra persona.* (*Ibid.* pp. 89, 90, 91).

La relación entre el corazón y la voluntad en el amor también precisa una ulterior explicación. Las emociones y los sentimientos del amor no son, de manera alguna, no-espirituales. Una de las aportaciones más importantes a la antropología filosófica hecha por M. Scheler y D. von Hildebrand fue el reconocimiento de que —además de formas no-intencionales y no-espirituales de la afectividad— hay también sentimientos tales como el «ser afectado» por el amor que alguien nos tiene, o las respuestas afectivas tales como el gozo por la liberación de un amigo, que son profundamente espirituales. El

5. D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Gesammelte Werke Bd. III (Regensburg: Habel/Kohlhammer, 1971), caps. VIII, IX, XI.

auténtico sentimiento de amor por una persona pertenece a esas emociones que son espirituales porque están intencionalmente (es decir, conscientemente) relacionadas con un objeto (con un bien), y porque son profundamente semejantes y adecuadas a él. Bienes dotados de valores de belleza, de bondad, etc., exigen el gozo. El gozo es una respuesta adecuada a ellos. La felicidad y el deleite de una persona, en cuanto que están enraizados en el amor, pertenecen también a estos sentimientos espirituales. Es importante notar que estos sentimientos, en virtud de su riqueza y profundidad que no pueden disociarse de su carácter *de sentimientos*, no pueden ser reemplazados por la voluntad como tal; la manera en que han de ser experimentados es precisamente *sintiendo y no queriendo* (ejerciendo la voluntad); y éstos son dos modos irreductiblemente distintos de experiencia. Los sentimientos difieren de la voluntad en sentido estricto, también porque no son en sí libres, sino que brotan dentro de nosotros, sin estar bajo el control directo de nuestra voluntad, por muy profundas que sean la influencia *indirecta* y la influencia de nuestra libertad «cooperativa» o «desaprobante» sobre nuestras afecciones⁶.

Por causa de estas características, si las experiencias afectivas lo son de un valor, tienen el carácter de «regalos», más que el de actualizaciones de auto-determinación. No debemos dejar de notar que estos sentimientos actualizan al yo de la persona de manera única; son la voz del «corazón» de la persona, de una dimensión extraordinariamente central de su ser. Por consiguiente, sería completamente injusto reducir los sentimientos a la voluntad o relegarlo todos a la esfera de los aspectos no-espirituales, de los aspectos concernientes a la dimensión animal de la naturaleza humana. Sus más profundas formas pertenecen a la esencia de la persona, incluso de la persona absoluta cuyo ser no puede separarse de la felicidad, que no es si no se siente⁷. ¿Cómo puede negarse que el gozo de Simeón al tener al niño en sus brazos en el templo, o un sentimiento de agradecimiento

6. Véase D. VON HILDEBRAND, *Ethics* (Chicago, 1972), cap. XXV; J. SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine Sittliche Handlung?* (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976), pp. 20 ss.

7. Véase D. VON HILDEBRAND, *The Sacred Heart* (Baltimore/Dublín, 1965), p. 26: «According to Aristotle, the intellect and the will belong to the rational part of man; the affective realm and with it the heart belong to the irrational part in man... This low place reserved for affectivity in Aristotle's philosophy is all the more surprising since he declares happiness to be the highest good, the one for the sake of which every other good is desired. Now it is evident that happiness is in the affective sphere —whatever its source...— for the only way to experience happiness is to feel it. This remains true even if Aristotle were right in claiming that happiness consists in the actualization of what he considers to be man's highest activity: knowledge. For knowledge could only have the role of a source of happiness; happiness itself by its very nature has

por un gran beneficio recibido, posea las características de actos específicamente personales y espirituales, como San Agustín pone de relieve tan convincentemente en su crítica al estoicismo⁸? Me parece que el filósofo K. Wojtyła reconoce en principio el valor de esta aportación y habla también de sentimientos espirituales⁹.

No obstante, critica debidamente lo que llama un cierto «emocionalismo» en Scheler. Ya que, mientras al «corazón» del hombre, como órgano de formas espirituales de afectividad se le confía una dimensión única del yo de la persona que no puede ser actualizada por la volición, sólo en la volición encontramos la perfección de la auto-posesión y del auto-gobierno que implica una actualización de la persona tal que incluso las respuestas *afectivas* más espirituales no pueden reemplazar. Y, como insiste el Wojtyła filósofo¹⁰, la vida afectiva del hombre *nunca* puede aportar lo que sólo la voluntad puede dar en la elección libre de otra persona y en el compromiso libre con esta persona a la que amo. Oigamos un nuevo texto: *En la persona, la voluntad es aquella última instancia, sin cuya participación nada que pertenezca a la esencia de la persona tiene valor o cuenta... Y es especialmente el amor el que necesita libertad; el compromiso de la libertad constituye, de alguna manera, su esencia... La auto-donación no puede tener pleno valor si no es... obra de la voluntad. Ya que es en virtud de su libre albedrío como la persona es dueña de sí misma, y como es inalienable e incommunicable. El amor conyugal, el amor en que uno se da a sí mismo incluye la voluntad de una manera particularmente profunda... según las palabras del Evangelio: perder (dar) su alma. (Amour et Responsabilité, p. 115)¹¹.*

Esta auto-donación por medio de la voluntad responde al don recíproco que los esposos se hacen el uno al otro; la voluntad también tiene que proponerse el bien (en definitiva, Dios, como afirma Wojtyła) para el amado; y desempeña también su papel en el misterio de la *elección* libre de un compañero, que pertenece al amor esponsal. El amor esponsal implica incluso un compromiso único de la voluntad, el *consentimiento*, que establece un vínculo duradero (*einen*

to be felt; a happiness which is only 'thought' or 'willed' is no happiness. Happiness becomes a word without meaning when we sever it from feeling, the only form of experience in which it can be consciously lived».

8. Véase SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IX, IV ss.; XIV, VII ss.

9. Véase K. WOJTYŁA, *Liebe und Verantwortung*, p. 90.

10. La relación entre la voluntad y los afectos ha sido tratada de manera complementaria por D. VON HILDEBRAND en su *Ethics*, cap. XXV; *Moralia*, Gesammelte Werke Bd. IX (Regensburg: Habbel/Kohlhammer, 1980), p. 73 ss. Véase también J. SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, p. 12 ss.

11. Véase también, *ibid.*, pp. 115 ss.; 119 ss.; 124 ss.

Bund, como constata el Cardenal Wojtyla en otro lugar) entre los esposos.

Esta entera filosofía del amor descansa también sobre una filosofía de la trascendencia humana en relación con la verdad y el valor. Porque el amor auténtico tiene que estar fundado en la *verdad acerca del hombre* y afirma en el amor el verdadero valor de la otra persona. Sin la verdad y sin la objetividad del valor y la dignidad de la persona, que percibimos con una forma especial de conocimiento, el significado interno de la afectividad del amor, de la volición, y de la autodonación quedaría disminuido. Sin su fundamentación en la verdad, el amor no estaría inteligiblemente fundado en la realidad; estaría basado sobre la ilusión y su conformidad con el objeto, con la persona, dejaría de ser *verdaderamente* apropiada y abocaría a un «vacío» axiológico y ontológico. Bajo este respecto, la filosofía de Wojtyla sobre la autenticidad y lo que él llama su «personalismo existencial» difiere profundamente de las de Heidegger y Sartre, o de otros pensadores existencialistas, en cuyas obras la auto-posesión y la auto-determinación del hombre pierden sus raíces en la verdad y en los verdaderos bienes.

Hay aún otro sentido de la verdad en la filosofía de Wojtyla (además del sentido más «lógico» de la «verdad *sobre* el hombre», que se refiere a la conformidad de nuestro intelecto con la realidad del hombre como el fundamento del amor). Este otro sentido de la verdad es «ontológico». La verdad es comprendida entonces como el *logos* objetivo, como la verdadera naturaleza de las cosas. En algunos artículos inéditos y publicados, nuestro filósofo-Papa habla de la verdad del amor en sí mismo, o de los actos de amor; de esta manera hace notar que esos actos, así como la comunidad del matrimonio, su naturaleza y su finalidad, etc., tienen una naturaleza prescrita, una *verdad* que el hombre no debe violar. Por consiguiente, amar «en la verdad» quiere decir amar según el sentido objetivo y según la naturaleza del hombre, de la auto-donación mutua, del matrimonio, etc. Es también éste el modo como Wojtyla fundamenta de una manera extremadamente original su posición de que el anticoncepcionismo viola la verdad del amor conyugal.

Estas reflexiones sobre la relación entre verdad, voluntad y amor en la filosofía de Wojtyla quedarían incompletas, si no dijéramos algo sobre otro tema central en su filosofía antropológica: la integración. Su filosofía no es, en manera alguna, falsamente espiritualista ni deja de considerar el papel importante de las pulsiones, los instintos, la sexualidad, etc. Tal vez pocos pensadores (y seguramente ningún otro Papa) han dedicado tantos estudios penetrantes a los dinamis-

mos corpóreos y psíquicos en la naturaleza humana, al sentido del cuerpo humano, de la desnudez, etc., como Wojtyla (especialmente en sus dos volúmenes sobre la teología del cuerpo y en sus dos libros más importantes). Reconoce también el papel fundamental del deseo de felicidad y realización y el auto-perfeccionamiento del hombre. Ve, además, todas las dimensiones de la vida corpórea del hombre, no separadas del espíritu del hombre, sino vinculadas con él. Esta unificación de la persona ocurre precisamente en la «integración».

Sin embargo, tal integración del ser humano, en la que todas las tendencias corpóreas, psíquicas y espirituales están unificadas, y en la que todas las pulsiones y todos los dinamismos de la naturaleza humana están sujetos al amor del hombre y a su vida espiritual, es una enorme tarea moral y humana. El hombre está amenazado por varias formas de desintegración, por la pérdida de su unidad interior, a la que su naturaleza está llamada. En la medida en que alcance esta unidad íntegra, el cuerpo entero, la esfera sexual y su finalidad hacia nuevas personas y hacia la *especie hombre* son integrados en el amor y se ponen a su servicio.

En el centro de esta visión personalista del hombre se sitúa el misterio del amor. Porque cualquier esfuerzo *directo* hacia la auto-realización y la felicidad, cualquier intento de reducir a los demás a medios para nuestra realización, viola no sólo la *verdad* y el valor intrínseco de la persona, que es *affirmabilis propter seipsum*, y no sólo *propter nosmetipsos*, sino que tales intentos no logran tampoco *alcanzar* realmente su meta: la auto-realización y la felicidad; ésta le llegan sólo como *regalos* sobreabundantes a aquél que primero pierde su alma por el bien, o por el otro, por Dios: *Por consiguiente, el amor desarraiga a la persona en su intangibilidad e inalienabilidad naturales (auto-posesión inalienable), puesto que hace que la persona quiera darse al otro, al amado. La persona deja de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer al otro. El amor pasa por esta renuncia a la auto-posesión, pero es guiado por la convicción profunda de que este camino no lleva (a la persona que ama) a disminuirse o empobrecerse, sino que la conduce a lo contrario: al enriquecimiento y al crecimiento en su existencia como persona. Es como una ley de éxtasis: uno tiene que dejarse para crecer en el ser (para encontrar más ser), en el otro. (Ibid., p. 115).*

Así, su investigación puramente fenomenológica del amor, que sólo busca mirar al «amor en sí mismo», tal y como se da en la experiencia; el estudio extraordinariamente cuidadoso de la vergüenza, del papel de la afectividad, de la sexualidad, y de la voluntad en el amor, llevan al filósofo Wojtyla a la verdad natural y *filosóficamente*

accesible de una palabra que él abraza también plenamente en su sentido religioso y espiritual y que puede establecerse como el lema de su filosofía de la verdad, la libertad, y el amor: Quien hallare su vida (alma), la perderá; pero quien perdiere su vida por mí, la hallará. (Mt. 10:39)».